نامهٔ ایران باستان، سال هشتم، شمارهٔ اول و دوم، ۱۳۸۷: ۳۹ـ۲۱

اهریمن‌پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن

آرش اکبری مفاخر
دانشگاه فردوسی مشهد

مسئلهٔ خیر و شر یکی از کهن‌ترین چالشهای درونی و روانی انسان است. انسان در آغاز بین این دو امر تفاوت بنیادی قائل بوده و آنها را از هم بازمی‌شناخته است.

در کهن‌ترین نوشتهٔ ایرانی، *گاهان* (۲.۴۵؛ ۳.۳۰)، دو عنصر خیر و شر در برابر یکدیگر قرار گرفته و در همهٔ ویژگیها با یکدیگر ناسازگار بوده‌اند. روشنی و تاریکی دو نماد برجستهٔ اندیشهٔ خیر و شر است. تاریکی و روشنی هر دو آفریدهٔ اهورامزدا هستند (*گاهان*، ۵.۴۴، ۷)، اما با دگرگونی در جایگاه اهورامزدا، او از جایگاه یگانگی خود پایین آمده در جایگاه سپندمینو، نقطهٔ مقابل انگره‌مینو، اهریمن، قرار می‌گیرد. بنابراین اندیشهٔ یگانه‌باوری گاهانی به اندیشهٔ دوگانه‌باوری دگرگون می‌شود. آموزه‌های دوگانه‌باوری به کردارهای دوگانه‌آفرینی می‌انجامد؛ یعنی اهورامزدا آفرینندهٔ نور به شمار می‌رود و در برابر او، اهریمن آفرینندهٔ تاریکی (*هفت‌ها*، ۱.۳۷).

اندیشهٔ دوگانه‌باوری هرچند عقلانی باشد، باز هم نیاز اعتقادی انسان را برای یافتن سرچشمه‌ای یگانه برای دو بن خیر و شر برآورده نمی‌کند، اما زروانی‌گری پاسخی برای برآورده کردن این نیاز انسان است.

در دیدگاه زروانی، پیش از آفرینش آسمان و زمین و دیگر موجودات، حقیقتی به نام زروان وجود داشت. زروان هزار سال نیایش و ستایش کرد که صاحب فرزندی به نام هرمزد شود تا هرمزد آسمان و زمین و هرچه در آن است را بیافریند. پس از هزار سال نیایش، این شک در زروان پدید

آمد که آیا نیایشهای او سودمند بوده و او صاحب هرمزد خواهد شد یا رنج او بیهوده است؟ زروان همزمان با این کشمکش درونی، هرمزد و اهریمن را باردار بود. هرمزد حاصل نیایش او و اهریمن حاصل شک و تردید او بود.

زروان هستی دو فرزند را احساس کرد و با خود گفت که هرکدام از این فرزندان زودتر به دنیا بیاید پادشاهی را به او خواهم بخشید. در این هنگام اهریمن شکم پدر را درید و در برابر دیدگان او ایستاد. او فرزندی تیره و بدبو بود. پس از او هرمزد که نورانی و خوش‌بو بود زاده شد و در برابر پدر ایستاد. زروان که پیمان کرده بود پادشاهی جهان را به فرزندی دهد که زودتر به دنیا بیاید، بر سر پیمان خود ماند و پادشاهی جهان را برای نُه هزار سال به اهریمن بخشید. سپس هرمزد را بر او پادشاه کرد تا پس از نُه هزار سال، پادشاهی جهان به هرمزد برسد و او به دلخواه خود رفتار کند. پس از آن هرمزد و اهریمن شروع به آفریدن کردند، هرچه هرمزد می‌آفرید، نیکویی و راستی و هرچه اهریمن می‌آفرید، بدی و کژی بود (کلبی، ۱۳۸۰: بند ۱).

از مجموعهٔ باورهای زروانی چنین برمی‌آید که زروان در اصل خدا ـ پدری بوده که همهٔ خدایان، دیوان، همهٔ نیروهای خوب و بد و همهٔ جهان از او پدید آمده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۵۹). برای انسان نخستین یافتن بنیادی برای روشنایی و تاریکی، افزودن و کاستن ماه در آسمان، آمدن بهار و خزان و در پایان مرگ انسان و یکسان شدن با خاک پرسشی همیشگی و بسیار مهم بود. انسان نخستین با تفکر کودکانه‌ای که از ناخودآگاه ناب او سرچشمه گرفته بود به پرسشهای خود پاسخ می‌داد. این پاسخ کودکانه را در سخنان زال، کودکی که به دور از مردم متمدن و دانش آنان و در دل طبیعت بزرگ شده، نیز می‌بینیم:

وگر آز برزیم و پیچان شویم — پدید آید آنگه که بی‌جان شویم
گر ایوان ما سر به کیوان بَرَست — ازین بهرهٔ ما یکی چادَرست
که بر روی پوشند و بر سرش خاک — همه جای بیم‌ست و تیمار و باک
بیابان و آن مرد با تیزداس — کجا خشک و تر زو دل اندر هراس
تر و خشک یکسان همی بدرود — وگر لابه سازی سَخُن نشنود
دروگر زمان‌ست و ما چون گیا — همانش نبیره همانش نیا
به پیر و جوان یک به یک ننگرد — شکاری که پیش آیدش بشکرد
جهان را چنین‌ست ساز و نهاد — که جز مرگ را کس ز مادر نزاد
ازین در درآید بدان بگذرد — زمانه برو دم همی بشمرد

(*شاهنامه*، ۱/۲۵۳ـ۱۲۷۵/۲۵۲ـ۱۲۶۷)

درگذر زمان انسان در نگاهی ژرف‌تر به یک ساختار دین‌شناسی برای پاسخ خود نیاز داشت.

اندیشه‌ای که بر پایهٔ آن زمان و یا مکان را موجود نخستین و سرچشمهٔ خیر و شر، روشنایی و تاریکی، دوستی و دشمنی و پدر خوبی و بدی بشناسد. نتیجهٔ کاوش و جست‌وجوی انسان گذر از ناخودآگاه کودکانه به خودآگاه خردمندانه و فلسفی بود:

اگر با تو گردون نشینند به راز	هم از گردش او نیابی جواز
همو تاج و تخت و بلندی دهد	همو تیرگی و نژندی دهد
به دشمن همی ماند و هم به دوست	گهی مغز یابی ازو گاه پوست
سرت گر بساید به ابر سیاه	سرانجام خاکست ازو جایگاه

(*شاهنامه*، ۱/۳۰۷ـ۳۰۶/۳۲۷ـ۳۲۴)

این ابیات به خوبی یادآور کهن‌ترین گزارش دربارهٔ سرچشمهٔ دو بن هستی است. بنابر این گزارش، یوحنای دمشقی[۱] (۵۳۳ـ۴۵۳ م) به نقل از اودموس رودسی[۲] می‌گوید که برخی از ایرانیان «زمان» و برخی دیگر «مکان» را سرچشمهٔ دو بن هستی: هرمزد و اهریمن، روشنی و تاریکی و دو گروه موجودات خیر و شر می‌دانند (Zaehner, 1955: 49, 88, 89, 447; Guillemin, 2001: 1.673).

پیوند تنگاتنگ انسان نخستین با زمین و آسمان مردم را بر آن داشته تا گروهی مکان و گروهی دیگر زمان را بن همه چیز بدانند. روابط مادر ـ فرزندی انسان و زمین، چهره‌ای یک‌سویه و مهربان به زمین بخشیده و ناملایمات زمین از جمله خشکسالی، سرما، یخبندان و سیل و تندر را به آسمان نسبت داده است. روابط پدر ـ فرزندی انسان با آسمان نیز باعث شده تا نیروی خدایی آسمان بر نیروی زمین برتری یافته آن را دربرگیرد. در پایان، زمان بر همه چیز برتری می‌یابد و همه چیز را درکام خود می‌کشد.

رابطهٔ پدر ـ فرزندی انسان نخستین با طبیعت همانند رابطهٔ کودک با پدر بوده که گاه از او خشم می‌دیده و گاه مهر (فروید، ۱۳۴۰: ۱۷۴). این ساده‌اندیشی دربارهٔ طبیعت باعث شده تا زروان سخت مورد ستایش و نیایش تودهٔ مردم قرار گیرد. او به عنوان خدای زمان دارای ذات جاودانه است و به عنوان خدای مکان که همهٔ آفرینش در اوست، بیکرانه است. جز او ذاتی بیکرانه وجود ندارد و او سرچشمهٔ هستی است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۵۹).

البته زمان بر مکان برتری دارد، بر آن سایه افکنده و آن را دربرمی‌گیرد. تئودور بارکونای[۳] در گزارش خود دربارهٔ آیین زروان می‌گوید: در آغاز، هیچ چیز جز تاریکی وجود نداشت (Zaehner, 1955: 55, 441). این گزارش چیرگی نیروی تاریکی و شر بر نیروی روشنایی و خیر را می‌رساند.

1. Damascius
2. Eudemos of Rhodes
3. Theodore bar Kônai

سخن او پیوند بین زمان، تاریکی و نیروهای شر را استوارتر می‌کند. به هر حال ذات بیکرانهٔ زروان که پدر هرمزد و اهریمن است، به تاریکی و نیروهای شر گرایش دارد. در پیکره‌های نمادین زروان این برتری نیروی شر بر خیر به خوبی به نمایش گذاشته شده تا آنجا که برخی از پژوهشگران این پیکره‌ها را به اهریمن نسبت داده‌اند.

زروان در پیکر انسان با سر شیری خشمگین و سهمگین و بالهای بزرگ، در حالی که بر روی کره‌ای ایستاده و ماری به دور پیکر او پیچیده، تصویر شده است. همچنین دُم این مار بر روی کره و سرش بر سر شیر قرارگرفته است. زروان عصا و کلیدی در دست دارد که نماد شهریاری او بر زمین و آسمان است. همراهی زروان با نمادهایی همچون شیر و مار، چیرگی و برتری او و نیروهای اهریمنی را برکرهٔ زمین می‌رساند؛ زمینی که در زیر پای زروان قرار دارد، به گونه‌ای که او بر زمین سایه افکنده و آن را دربرگرفته است.

البته توصیفات مانوی از اهریمن همسانیهایی با این پیکره دارد. اهریمن در توصیفات مانوی زشت و ترسان، سوزاننده و نابودگر است. او دارای سری مانند شیر و دندانهای همانند خنجر است. بدنی چون بدن اژدها دارد، چشمه‌های زهرآگین و مه‌های دودی از او بیرون می‌دمد و چون موجودی از تاریکی می‌خزد. بالی چون بال پرندگان دارد و به شیوهٔ موجودی هوایی پرواز می‌کند. دُمی همانند دم ماهی دارد و مانند موجودی آبزی با پرک شنا می‌کند و همانند چهارپایان چهار پا دارد (الندیم، *الفهرست*: ۵۱۰ـ۵۰۹[4]؛ بویس، ۱۳۸۴، متن پارتی M507; am).[5]

۴. «. . . و شیطانی به وجود آمد که سرش چون سر شیری و بدنش چون بدن اژدهایی و بالش چون بال پرنده‌ای و دمش چون دم ماهی‌ای، و پاهایش چهار بود چون پاهای چهارپایان» (نیز نک. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹: ۱۸. ۱۵، ۴۵. ۱۵).

۵. «دیو بدچهره . . .
و چهره (سرشت) . . .
سوزاند، نابود کند
ترساند.
با دو بال پروازکند به آیین آفریدگان هوایی.
با پرّه (بال ماهی) شنا کند. چو آفریدگان آبی.
و خزد چو تاریکان
زیناوند ایستد با چهار اندام
چونان که آن آتش‌زادگان
به آیین دوزخیان بدو خرامند
چشمهای زهرآگین از او برون دمند
و دمند از او مه‌های دودی
بلرزد دندانها چونان خنجر» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

برتری اهریمن و نیروهای شر بر هرمزد و نیروهای نیکی در کیش زروانی، زمینهٔ تفکرات آیینی با محوریت اهریمن و در نهایت اهریمن‌پرستی را در این کیش فراهم کرده است.

اهریمن‌پرستی

در نگاه انسان نخستین، طبیعت به دو دسته تقسیم می‌شده است: به‌هم‌ریزندهٔ زندگی و دهندهٔ نعمت و آسایش. او برای هریک از این عناصر طبیعت خدایی قائل بوده است. این خدایان سه وظیفهٔ اصلی بر عهده داشته‌اند:

- دربند کردن و آرام نمودن قوای طبیعت؛
- برقراری دوستی و خوش‌بینی میان انسان و زندگی؛
- جبران محرومیتها و ممنوعیتهای حاصل از تمدن (فروید، ۱۳۴۰: ۱۷۴).

از آنجا که انسان نخستین بنا بر نهاد و فطرت خود عمل می‌کرده، برای هر دو گروه از خدایان آیین نیایش و قربانی داشته است. او برای نیروهای ویرانگر از روی ترس قربانی می‌کرده تا خشم آنان را به مهر دگرگون کند. همچنین برای نیروهای آبادگر طبیعت از روی خوشایندی قربانی می‌نموده تا مراتب سپاس و قدردانی خود را ثابت کند (فروید، ۱۳۴۰: ۱۴۹). ترسِ بیش از اندازه از نیروهای ویرانگر باعث شده تا انسان نخستین نیروهای آبادگر را به حال خود رها کرده ذهن و روان خود را به ویرانگران مشغول کند. او از این نیروها و ویرانگریهایشان به شدت می‌ترسیده و قدرت به کنترل درآوردن آنها را در خود نمی‌دیده است، بنابراین از سر ناچاری به پرستش آنها روی آورده و برایشان مراسم قربانی انجام می‌داده است (Carus, 1900: 7).

اندیشهٔ دوگانه‌باوری ایرانی نیز این ظرفیت را در خود داشته است، اما زردشت ستایش و نیایش را تنها شایستهٔ اهورامزدا و نیروهای نیک می‌داند. با ستایش و قربانی برای نیروهای نیک، اهریمن و نیروهای ویرانگر شکست می‌خورند و جهان رو به آبادانی و انسان رو به جاودانگی می‌نهد. با وجود این، از برخی نوشته‌ها چنین برمی‌آید که گروهی از ایرانیان باستان اهریمن را می‌پرستیده و برای او آیین ویژه‌ای داشته‌اند.

پلوتارک یونانی (۱۲۰ـ۴۶ م) در کتاب *ایزیس و اوزیریس*[۶]، در فصل مربوط به ایرانیان، دربارهٔ اهریمن‌پرستی آنان می‌نویسد:

> گروهی از مردمان به دو خدا باور همی دارند که بسان بنایانِ همالان یکی آفریدگار نیکیها و دیگری پردازندهٔ چیزهای یاوه و بی‌سود است. و اما گروهی دیگر نیروهای نیک را خدا و آن دیگری را دیو دانند چنانکه زردشتِ مغ ... او یکی از این دو

6. *De Iside et Osiride*

> بن را هرمزد و دیگری را اهرمن نامید و نیز نشان داد که هرمزد به روشنی می‌ماند بیش از هر چیز که به دریافت حواس درآید و حال آنکه اهرمن به تاریکی و نادانی مانده است . . . او (زردشت) مردمان را بیاموخت که از بهر یکی فدیه‌های نذر و سپاس آورند و از بهر دیگری فدیه‌ها برای دفع آسیب و ناخوشی. آنان به هنگام کوبیدن گیاهی به نام اُمَمی[7] در هاون، اهریمن و تاریکی را نیایش کنند و آنگاه آن را به خون گرگ کشته‌شده‌ای آمیخته به جای تاریک و بی‌خورشید برند و دور بپاشند . . . (بنونیست، ۱۳۷۷: ۴۶_۴۵).

هرچند پلوتارک این آیین را زردشتی می‌داند، اما به نظر می‌رسد با آیینی پیش‌زردشتی و از دینهای آریایی کهن روبه‌رو باشیم که از دوره‌های آغازین تفکر انسانی دربارهٔ طبیعت سرچشمه گرفته و تا آن روزگار باقی بوده است.

بنا برگزارش *هادخت نسک* (میرفخرایی، ۱۳۷۱: ۲.۲۸_۲۹) به این نکته پی می‌بریم: مردمانی وجود داشته‌اند که خون گاو را با هوم درمی‌آمیخته‌اند، گردونهٔ گیاه هوم را می‌گردانده و آن را می‌پراکنده‌اند، اما اهورامزدا و زردشت از این آیین می‌نالند و با آن به مبارزه می‌پردازند. بنا بر آیین مزدیسنا آنان پس از مرگ نیز در دوزخ به سر می‌برند. گزارش *هادخت نسک* غیر از گزینهٔ خون گاو کاملاً به گزارش پلوتارک شباهت دارد. با این سنجش درمی‌یابیم که این آیین در بعضی از سرزمینهای ایران رواج داشته و آیینی غیر مزدیسنایی است.

نکتهٔ دیگر درگزارش پلوتارک آن است که اهریمن‌پرستان آیین دینی خود را در تاریکی انجام می‌داده‌اند. نکتهٔ همسان این سخن، گزارش *یشت‌ها* (پورداود، ۱۳۷۷: ۹۴.۵_۹۵) است که بیان می‌کند دیوپرستان آیین نیایش و ستایش خود را شب‌هنگام و در تاریکی انجام می‌داده‌اند. به هر روی آیین پرستش اهریمن در مزدیسنا آیینی کفرآمیز به شمار آمده و با آن به شدت مبارزه شده است. وجود نوشته‌هایی خطاب به اهریمن ـ ایزد[8] در آیین مهری که در آن اهریمن را مورد نیایش و ستایش قرار داده و برایش مراسم قربانی انجام می‌داده‌اند، تأییدی است بر پرستش اهریمن در برخی کیشها و آیینها (Guillemin, 2001: 1.673).

در آیین مهری اهریمن پرستش می‌شده است. هنگامی که اهریمن و یارانش برای گسترش زیان‌کاری و تیره‌روزی و همچنین ستاندن ایمان مردم و راهنمایی آنان به سوی گناه از زیر زمین به روی زمین آمدند، انسانها نیز برای ایمن ماندن از فساد و آسیب این دیوان و نیروهای زیان‌کار و دور ساختن آنان قربانیهایی تقدیم می‌کردند تا با خشنود کردن این ارواح پلید و شریر در امان

7. Omomi
8. Deo Arimanio

باشند. از دیگر سو، پیروان خدایان نیز آموخته بودند که چگونه با افسون و عزایم (تعویذ و دعا) و مراسم ویژه، این زیان‌کاران را به خدمت خود درآورده شر و زیانشان را متوجه دشمنان خود نمایند (کومُن، ۱۳۸۰: ۱۱۷). اهریمن برای دیوپرستان منبع قدرت و ثروت و پادشاه و فرمانروای این جهان محسوب می‌شد (زنر، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

امروزه نشانه‌هایی از این اندیشه‌ها دربارهٔ اهریمن و نیروهای شر و ویرانگر در فرقهٔ یزیدیه باقی است. یزیدیه به خدای واحد ایمان دارند (گیست، ۲۰۰۶: ۸۱)، اما در عین حال از شیطان نیز می‌ترسند (زعیتر، ۲۰۰۶: ۱۴۶). آنان معتقدند که جهان هستی از دو نیروی خیر و شر به وجود آمده است. نیروی خیر خداوند است که بر نیروی شر پیروز شده و نیروی شر شیطان است که از بارگاه خداوند رانده شده است (غضبان، ۱۳۴۱: ۴۶؛ زعیتر، ۲۰۰۶: ۱۴۶). یزیدی‌ها هم در برابر خدای خیر شکرگزار و سپاس‌گزارند و هم در برابر شیطان فروتن و مهربان هستند و از او می‌ترسند. ترس و وحشت آنان از شیطان به اندازه‌ای است که از پرستش خداوند خیر روی‌گردان شده گناهان خود را به امید بخشایش بیکران خداوند ناچیز می‌شمارند و می‌گویند: همانا خداوندی که بخشش و بزرگواری او بیکران است، با آفریدگان بدرفتاری نمی‌کند؛ زیرا او نیکوکار و دوستدار نیکی است، اما شیطان بنا بر سرشت خویش فرمانبردار شر است؛ زیرا او سرچشمهٔ شر و به‌وجودآورندهٔ آن است (زعیتر، ۲۰۰۶: ۱۴۷).

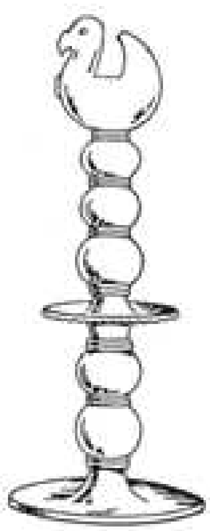
همچنین بنا بر اعتقاد آنان، هوشیاری انسان حکم می‌کند که او همیشه از شیطان بترسد. کسی که خواهان نیک‌روزی در زندگانی است، باید خداوند را کنار بگذارد؛ زیرا خداوند به کارهای شر دست نمی‌زند. در برابر آن باید خواهان دوستی شیطان باشد و از او حمایت کند تا از شر او در امان ماند (العزاوی، ۱۹۳۵: ۵۳؛ تیمورباشا، ۲۰۰۱: ۵۰؛ Joseph, 1919: 145).

نمونهٔ دیگری از اهریمن‌پرستی گزارش ازنیک کُلبی[9] (۴۷۸ـ۴۰۰ م) در *رسالهٔ تکذیب و ردّ* فرق دینی (بند ۸) است. او در گزارش خود در این باره آورده است: اگرچه اهریمن آفرینندهٔ شر و زیان‌کاری است، در عین حال از قدرت دانایی و آفرینندگی نیک هم برخوردار است. او می‌داند که با همبستری هرمزد با مادرش، خورشید زاده می‌شود و از همخوابگی او با خواهرش، ماه متولد می‌گردد. این دانش اهریمن را یکی از دیوان به هرمزد منتقل می‌کند و هرمزد نور را می‌آفریند. همچنین اهریمن توانایی آفریدن چیزهای نیک را دارد، اما نمی‌خواهد چنین کاری انجام دهد. اهریمن برای ثابت کردنِ این توانایی خود یکی از زیباترین پرندگان، طاووس، را می‌آفریند. اهریمن‌پرستان و دیوپرستان هر سال سه بار برای دیوان قربانی می‌کرده و آنان را می‌پرستیده‌اند.

در گفته‌های ازنیک نکتهٔ مهمی وجود دارد و آن نمادشناسی طاووس و پیوند آن با اهریمن و نیروهای شر است. در نوشتهٔ ازنیک، طاووس نماد اهریمن به شمار می‌آید. این باور، نماد طاووس در

9. Eznik of Kolb

نزد فرقهٔ یزیدیه را رمزگشایی می‌کند و پاسخی روشن به این پرسش می‌دهد که چرا یزیدیه طاووس را نماد شیطان قرار داده‌اند. یزیدیه معتقدند که خداوند هفت فرشته می‌آفریند. روز یکشنبه فرشتهٔ عزازیل[۱۰] را می‌آفریند که همان مَلَک‌طاووس یا شیطان (مصحف *رَش*، ۱، ۹)[۱۱] و اولین موجود پیش از همهٔ آفریدگان است (*کتاب جلوه*، ۱.۱). شیطان در دیدگاه یزیدی‌ها خود را در شکل طاووس نشان می‌دهد. در واقع عزازیل نماد مینویی و آسمانی شیطان و طاووس نماد گیتیایی و زمینی اوست. از این رو آنان در زمین شیطان را به صورت طاووس نشان داده و پیکره‌هایی نمادین از آن می‌سازند. در هر سال سه بار این پیکره‌ها را زیارت می‌کنند و هرکس به اندازهٔ توانش با فروتنی و احترام هدایا و نذورات خود را به شیطان تقدیم می‌کند (Drower, 1941: 15-16).



تصویر۱. پیکرهٔ چوبی ملک‌طاووس (Joseph, 1919: 1)

۱۰. این نام درکتابهای ذکرشده دارای تفاوت نوشتاری و معنایی است. در اینجا صورت «عزازیل» انتخاب شده و در متن آمده است:

- التونجی، ۱۹۹۹: ۲۱۴: عزرائیل (متن کردی)
- Joseph, 1919: 37: Anzazîl, Azrâel
- العزاوی، ۱۹۳۵: ۱۸۸: عزرائیل
- غضبان، ۱۳۴۱: ۴۲: عزرائیل
- تیمورباشا، ۲۰۰۱: ۵۲: عزارئیل
- گیست، ۲۰۰۶: ۴۵۱: عزازیل.

۱۱. مصحف *رَش* و *کتاب جلوه* دو متن مقدس یزیدیه به زبان کردی است که متن اصلی و ترجمهٔ کامل آنها به انگلیسی، فارسی و عربی در منابع ذکرشده در یادداشت پیشین آمده است.

ملک‌طاووس در مصحف رَش (بند ۲۴) در پیکر «کله‌شیر: *kała-šēr*» (=خروس)[۱۲] شناسانده شده، اما در برخی پیکره‌ها به گونهٔ پرنده‌ای ناشناخته که تنها تنی پرنده مانند دارد نشان داده شده و در برخی دیگر دقیقاً طاووسی با پرهای گشوده است. کله‌شیر واژه‌ای کردی است که برای نام‌گذاری خروس به کار برده شده و به معنای (مرغِ) شیژسر است. پیکرشناسی و رمزپردازی ملک‌طاووس در پیکر خروس در آیین یزیدیه به خوبی با اهریمن‌شناسی زروانی و مانوی که اهریمن را با سرِ شیر به تصویر کشیده و توصیف کرده‌اند در پیوند است.



تصویر۲. نگارهٔ نمادین ملک‌طاووس(www.wikipedia.com, 2008: Melek Taus/Yazidi)

در پیکره‌های طاووسی نیز نمادهای زروانی به خوبی قابل تشخیص است: ملک‌طاووس در دایره‌ای که نماد زمان است قرار دارد. چتر او که نماد خورشید است، بالای دایرهٔ زمان و هلال باریک ماه در پایین این دایره بیانگر شب و روزند. ملک‌طاووس همانند زروان/اهریمن بر روی کره‌ای ایستاده است. این کره به چهار بخش مساوی، نماد چهار فصل سال، تقسیم شده است. پرهای هفتگانهٔ ملک‌طاووس بر بالای سرش نماد هفت آسمان و دوازده پر او نماد دوازده ماه سال است. همچنین تاجی بر سر دارد که نماد پادشاهی او بر آسمان و زمین است.

اهریمن‌پرستی و قربانی انسانی

وجود قربانیهای خونین و وحشتناک انسانی بی‌تأثیر از کیشهای اهریمن‌پرستی و ترس از نیروهای ویرانگر طبیعت نیست. این رفتارها بیانگر چاره‌اندیشی انسان برای فرونشاندن و رهایی از خشم

۱۲. «... و طاووس یکیکه لو هفت خدایه ناو براوانه یه چونکه صورتی و کوکله‌شیره» (التونجی، ۱۹۹۹: ۲۱۹).
va tāwūs ya kēka lāw hawt xudāya nāw brāwānya, čunka sūrati wakū kała-šēr-a.
و ملک‌طاووس یکی از هفت خدای نام‌برده است که تمثالش همانند خروس است.

اهریمن و خدایان شر است. بارزترین نمونهٔ کردار خدایان ویرانگر و رفتار انسان در برابر خشم آنان در حماسه‌های یونانی به چشم می‌خورد: هنگامی که سپاه یونان به سوی تروا به راه می‌افتد، در میانهٔ راه بادهای تند و امواج سهمگین مانع از حرکت کشتیها می‌شود. نومیدی بر سپاهیان یونان چیره می‌شود تا اینکه یکی از پیشگویان از خشم آرتمیس، الههٔ شکار و خشم و کین‌توزی، سخن به میان می‌آورد. او تنها راه آرام کردن توفان و ادامهٔ سفری امن و بی‌خطر به سوی تروا را قربانی کردن دوشیزه‌ای از خانوادهٔ شاهی، دختر آگاممنون، برای آن الهه می‌داند. آگاممنون دخترش را به سوی قربانگاه معبد برده او را قربانی می‌کند. پس از آن توفان آرام می‌شود و سپاه یونان به حرکت خود ادامه می‌دهد (همیلتون، ۱۳۷۶: ۲۴۸).

نمونهٔ دیگر از این نوع قربانی در *کتاب مقدس* آمده است: هنگامی که پادشاه موآب بر پادشاه اسراییل شورش کرده از پرداخت خراج سرپیچی می‌کند، پادشاه اسراییل به موآب لشکر می‌کشد، سپاهیان موآبی را شکست می‌دهد، چشمه‌های آب را می‌بندد و شهر را به محاصره درمی‌آورد. پادشاه موآب در آخرین چاره برای رهایی از شکست، فرزند نخست و جانشین خود را بر سر دیوار شهر برای بت ناشناخته‌ای قربانی می‌کند. قوم اسراییل از رفتار او بر خود لرزیده دست از محاصره برمی‌دارند و به شهر خود بازمی‌گردند (دوم *پادشاهان*، ۳.۲۰ـ۲۷). قربانی کردن فرزندان آیینی غیرتوحیدی و برخلاف ارزشهای انسانی است و ریشه در کهن‌ترین اندیشه‌های انسانی، کیشهای اهریمن‌پرستی و ترس از نیروهای ویرانگر طبیعت دارد. شریعت حضرت موسی (ع) با کسانی که دختران و پسران خود را برای خدایانشان قربانی می‌کرده‌اند، به مبارزه برخاسته و آن را ممنوع کرده است (*لاویان*، ۲۰.۲ـ۵؛ *تثنیه*، ۱۲.۳۰ـ۳۱).

در اساطیر ایرانی اژی‌دهاک، اژدهای سه‌پوزهٔ سه‌سرِ شش‌چشم و دیو بسیار نیرومند دروج، به دست اهریمن برای تباه‌کردن جهان آفریده شده است (پورداود، یشت‌ها، ۲۴.۱۵). او وحشتناک‌ترین آفریدهٔ اهریمنی و نیز دیو خشکسالی و دشمن طبیعت نیک است که در *شاهنامه* به نام ضحاک شناخته شده است. در روزگار پادشاهی او هر شب برای فرونشاندن خشم مارهای برآمده از شانه‌هایش دو جوان را سر بریده مغز آنان را به مارها می‌دهند (یادآور قربانی شبانه برای اهریمن). با این کار طبیعت شر و خونریز ضحاک آرام می‌شود و دست از کشتار برمی‌دارد:

چنان بد که هر شب دو مرد جوان	چه کهتر، چه از تخمهٔ پهلوان
خورشگر ببردی به ایوان اوی	همی ساختی راه درمان اوی
بکشتی و مغزش بپرداختی	مران اَژدَها را خورش ساختی

(*شاهنامه*، ۱/۵۶ـ۵۵/۱۴ـ۱۲)

می‌توان چنین پنداشت که این داستان بازمانده‌ای از آیین کهن اهریمن‌پرستی، انجام قربانی شبانه برای رام نمودن اهریمن و فرونشاندن خشم او و همچنین در امان ماندن از نیروهای ویرانگرش بوده است.

نمونهٔ نمادین اهریمن‌پرستی و قربانی برای اهریمن در داستان تمثیلی «شیر و خرگوش» در *کلیله و دمنه* (ص ۸۷ـ۸۶) نیز به جای مانده است: بنا بر این داستان، در مرغزاری خوش و خرم حیوانات بسیاری به خوبی و خوشی روزگار می‌گذرانیده‌اند، اما ترس از حضور شیر، نماد اهریمن، زندگی آنها را با آشفتگی و وحشت همراه می‌کند. یک روز همهٔ حیوانات تصمیم می‌گیرند تا هر روز یکی از آنها به عنوان شکار، نماد قربانی، نزد شیر برود تا دیگر حیوانات از شر او در آسایش باشند. در پایان، با تدبیر خرگوش، شیر در چاهی، نماد دوزخ، سرنگون و این آیین برچیده می‌شود.

اهریمن‌پرستی و سرنوشت اهریمن

اگرچه در آیین زروان و مهر، اهریمن را پرستش و برای او قربانی می‌کرده‌اند، در پایان جهان اهریمن و تمام نیروهایش از بین می‌روند و نابود می‌شوند. در آیین مهر، اورمزد برای پاکی و نوسازی جهان و نابودی بدکاران و بدنهادان، آتشی سهمگین از آسمان فرو می‌فرستد. در این هنگام اهریمن و همهٔ دیوان، زیانکاران و پیروان بدی در این آتش جهانگیر می‌سوزند و جز نیکان و پارسایان کسی یا چیزی باقی نمی‌ماند. جهان، نو شده از بدی پاک می‌شود و همه در یک زندگی پر از شادی و خوشی جاودانه می‌گردند (کومن، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

کمبود منابع در آیین زروانی باعث شده تا سرنوشت اهریمن از منابع جدیدتر به دست آید. یکی از این منابع *الملل و النحل* شهرستانی (۵۴۸ـ۴۷۹ هـ ق) است. او می‌نویسد: اهریمن که در این جهان زندانی است، پیوسته در فکر نابودی مردم و گرفتارکردن آنهاست. هر روز شهریاری و نیروهای او رو به کاستی و نابودی می‌رود تا اینکه کم‌کم به پایان می‌رسد. پس از آن هرمزد او را به جو که تاریکی مطلق و بیکرانه است می‌اندازد (*الملل و النحل*، ۱۹۹؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۳۰).

در متون فارسی زردشتی، کتاب *علمای اسلام*[۱۳] با نگرش زروانی نوشته شده است. در این کتاب سرنوشت اهریمن در دو روایت بیان شده است: در روایت نخست آمده که اهریمن آفرینندهٔ شر است و در پایان به بدی خویش گرفتار می‌شود و بدیهای او به خودش بازمی‌گردد. اگرچه بدیهای اهریمن به انسان می‌رسد، اما بدی کردن او به انسان باعث می‌شود تا نیروهایش کم شده در نهایت ناتوان گردد. او در رستاخیز دیگر نیرویی ندارد و هلاک می‌شود. در روایت دیگر رسالهٔ *علمای اسلام*، نیروهای اهریمن به دیوان آسمانی می‌رسد. دیوان به جهانیان بدی می‌رسانند تا

۱۳. نک. *روایات داراب هرمزدیار*، ۲/۷۲ـ۸۰، ۸۰ـ۸۶؛ Dhabhar, 1932: 438-449, 449-457, 1955: 438-449; Zaehner:409-418

اینکه نیروی اهریمن کم و بدیهای او نیز کاسته می‌شود. سرانجام در رستاخیز همهٔ بدیهای او از بین می‌رود و خود او نیز نابود می‌گردد (*روایات داراب هرمزدیار،* ۲/۸۰/۱ـ۵، ۲/۸۳/۱۲ـ۱۳).

در اعتقادات فرقهٔ یزیدیه که نشانه‌های اهریمن‌پرستی زروانی و مهری در آن باقی مانده، شیطان (ملک‌طاووس) سرنوشت ویژه‌ای دارد که در نوع خود سرنوشتی شگفت است. بنا بر افسانه‌ای رایج در نزد یزیدی‌ها، پروردگار عالم روزی بر ملک‌طاووس خشمگین شد و او را از بهشت بیرون کرد. او هم‌اکنون بیرون از بهشت است، ولی در روز قیامت با پروردگار آشتی خواهد کرد و به درگاه خداوند برخواهد گشت. او همانند روز اول محترم و عزیز خواهد شد و به راه راست خواهد رفت. فرشتگان، اولیا و قدیسین در اطراف او قرار گرفته از او تجلیل کرده امر او را اطاعت خواهند کرد (غضبان، ۱۳۴۱: ۴۶).

البته با اینکه این سرنوشت اهریمن برخلاف سرنوشت او در اندیشه‌های ایرانی است، چندان بی‌پایه به نظر نمی‌رسد و می‌تواند بنیادی کهن و ایرانی داشته باشد. در یکی از نامه‌هایی که پارسیان هند به موبدان ایرانی نوشته‌اند، مطلبی دربارهٔ سرنوشت اهریمن بیان شده که با سرنوشت او در آیین یزیدیه همخوانی دارد. در این نامه نوشته شده است: بنا بر نیایشی که در *زند اوستا* آمده، اهریمن دروند در روز رستاخیز پشیمان می‌شود و پس از پند و اندرز بهمن امشاسپند دین یزدان را می‌پذیرد (دستنویس ف ۲۳، ۱۰۱ـ۱۰۰).

نشانه‌های اهریمن‌پرستی در شاهنامه

نشانه‌هایی از کیش اهریمن‌پرستی را در داستان «دژ بهمن» در *شاهنامه* می‌توان یافت. پس از بازگشت کیخسرو از توران به ایران، بر سر جانشینی کاووس شاه بین پهلوانان اختلاف پیش می‌آید. کاووس شرط جانشینی خود را گرفتن دژ بهمن قرار می‌دهد؛ زیرا:

به مرزی که آنجا دز بهمن‌ست	همه ساله پرخاش آهَرمَن‌ست
به رنجست از آهرمَن آتش‌پرست	نیارد بدان مرز موبد نشست

(*شاهنامه*، ۲/۴۶۱/۵۸۱ـ۵۸۰)

در این دو بیت نشانه‌هایی از اهریمن‌پرستی و مبارزهٔ اهریمن‌پرستان با آیین مزداپرستی و موبدان را به خوبی می‌توان دید. با توجه به این دو بیت گویا گروهی از مردم در یکی از سرزمینهای مرزی ایران در دژی استوار و دست‌نیافتنی به ستایش اهریمن می‌پرداخته‌اند.

نکتهٔ پیچیده‌ای که در این داستان وجود دارد آن است که چرا دژی که ساکنان آن از تبار اهریمن، دیوان و جادوان بوده به اهریمن‌پرستی می‌پردازند، به نام امشاسپند بهمن، نخستین فروزهٔ اهورامزدا، نام‌گذاری شده است.

بهمن نماد خرد اهورامزدا (*گاهان*، ۳.۴۸) و نخستین آفریدهٔ مینوی اوست که از روشنی آفریده شده است (*Bundahišn*, 1.52). او نزدیک‌ترین ایزد به اهورامزداست. نماد او در گیتی گوسفند است. رنگ سپید از آنِ بهمن است که با جامهٔ سپید و گل یاسمن سپید نمادپردازی شده است (*Bundahišn*, 26.18, 16a.2).

در گزارشی از استرابو در سدهٔ نخست میلادی چنین آمده است: در کاپادوکیه (آسیای صغیر و آناتولی) گروهی از مغان وجود دارند که بهمن (Omanus) را ستایش می‌کنند. در آنجا پرستشگاههای مخصوص بهمن وجود دارد و مردم در هنگام انجام آیینهای دینی پیکرهٔ چوبی بهمن را پیشاپیش دسته‌ها حمل می‌کنند (Strabo, 1932: 15.3.15).

این توصیفات که در آیین مزدیسنا دربارهٔ نخستین فروزهٔ اهورامزدا، بهمن، بیان شده بازتابی از چهرهٔ بهمن پس از دگرگونیها و اصلاحات زردشت است، هرچند که نشانه‌ای از پیوند بهمن با مرگ در *گاهان* (۱.۴۹) بر جای مانده است. حال برای رسیدن به پاسخ احتمالی دربارهٔ دلیل نامگذاری دژ بهمن به بررسی نخستین فروزهٔ خداوند در آیین یزیدیه پرداخته می‌شود.

در آیین یزیدیه نخستین فروزهٔ خداوند مَلَک‌طاووس (شیطان) است. از آنجا که ملک‌طاووس نخستین فروزه است با امشاسپند بهمن برابر است. نشان پیروان ملک‌طاووس در زندگی روزمره، پوشیدن لباس سپید است. یزیدیه برای ملک‌طاووس پیکره‌هایی ساخته‌اند که هر سال سه بار در مراسم آیینی در روستاهای خود می‌گردانند (غضبان، ۱۳۴۱: ۱۲۳). این توصیفات یادآور بهمن زردشتی، البته با نگرش منفی، و نیز یادآور گزارش استرابو از پیکره‌های بهمن در مراسم آیینی مغان کاپادوکیه است.

شاید بتوان گفت که توصیف یزیدیه از ملک‌طاووس، بازمانده‌ای از توصیف پیش‌زردشتی از نخستین فروزهٔ آفریدگار باشد. با وجود آنکه زردشت ویژگیها و نمادهای منفی اهوره‌ها و ایزدان را به مثبت دگرگون کرده، اما یک نمونهٔ پیش‌زردشتی در نامگذاری دژ بهمن، جایگاه اهریمن‌پرستان، بر جای مانده است.[۱۴]

نکتهٔ دیگری که این پاسخ را تأیید می‌کند، دگرگونی نام دژ بهمن به بتکده است. هرچند که در *زندِ خرده اوستا* (آتش نیایش: ۱)،[۱۵] متون فارسی زردشتی: *روایات داراب هرمزدیار* (اونوالا، ۱۹۲۲: ۵/۷۲/۱، ۲۳/۱۷۵/۲) و متون فارسی: *مجمل التواریخ* (۴۷، ۵۰) و *نزهة القلوب*، (حمدالله مستوفی، ۸۱) و *تاریخ روضة الصفا* (میرخواند، ۶۸۱.۲) نام دژ بهمن آمده است اما در متون بنیادی زرتشتی: دینکرد (Madan, 1911: 7.1.32, 9.23.5) و مینوی خرد (تفضلی، ۱۳۸۰: ۹۳.۱،

۱۴. برای همسانیهای ویژگیهای بهمن با ویژگیهای اهریمنی، نک. نیبرگ، ۱۳۵۹: ۱۲۶.
15. Dalla, 1908: 146-147; Dhabhar, 1927: 36; Tafazzoli, 1955.

۶۱.۲۶) و *بندهشن* (Pakzad, 2003: 18.8) و *روایت پهلوی* (میرفخرایی، ۱۳۷۶: ۴۲.۴۸)، به جای دژ بهمن «بتکدهٔ کنار دریای چیچست»[16] آمده است. احتمالاً این دگرگونی به این دلیل به وجود آمده تا ویژگیهای اهریمنی و منفی بهمن از آن زدوده شود، اگرچه اکنون نیز رگه‌های اهریمنی بهمن در نام‌گذاری سردترین ماه سال و همچنین توده‌های انباشته و ویرانگر برف بر جای مانده است. علاوه بر این، وجود پیکره‌های بهمن در دژ بهمن گزینهٔ مناسبی است که نام این مکان به بتکده دگرگون شود. این تضاد آیینی درگذر زمان رنگ و بوی اساطیری به خود گرفته و به نبردی نمادین بین روشنایی و تاریکی در داستان «دژ بهمن» دگرگون شده است.

نخست فریبرز و طوس برای گرفتن دژ به راه می‌افتند، اما:

سپه چون به نزدیکی دز رسید — زمین همچو آتش همی بردمید
سنان‌ها زگرمی همی برفروخت — میان زره مرد جنگی بسوخت
زمین سربسرگفتی از آتش‌ست — هوا دام آهرمن سرکش‌ست

(*شاهنامه*، ۲/۴۶۳/۶۰۳ـ۶۰۱)

یکی از باورهای اهریمن‌پرستی، گذشته از تقدیم قربانی به اهریمن و خشنود کردن او، به خدمت گرفتن نیروهای زیان‌کار و اهریمنی و بهره گرفتن از آنها بر ضد دشمنان است. اهریمن‌پرستان دژ بهمن نیروهای ویرانگر آتش و گرمای سوزان را در اختیار گرفته با آن طوس و فریبرز را شکست می‌دهند و آنها پس از یک هفته با ناامیدی برمی‌گردند.

پس از بازگشت فریبرز و طوس، کیخسرو به سوی دژ به راه می‌افتد. او در نامه‌ای چارچوب آیینی و دینی خود را برای مردم دژ بهمن به روشنی بیان می‌کند: نخست اینکه او از اهریمن رهایی یافته و روی به یزدان‌پرستی آورده است:

که این نامه از بندهٔ کردگار — جهانجوی کیخسروِ نامدار
که از بند آهَرمَن بد بجست — به یزدان زده‌ست او به هرکار دست

(*شاهنامه*، ۲/۴۶۴/۶۲۳ـ۶۲۲)

از متن نامهٔ کیخسرو، سه نکتهٔ مهم که بیانگر دیدگاهها و اندیشه‌های دینی و سیاسی روزگار اوست دریافت می‌شود:

۱. کیخسرو به یک مبارزهٔ دینی دست زده است. او خود را دینداری می‌داند که از دین اهریمنی رهایی جسته، یزدان را باور دارد و شاهی او نیز پیرو باورمندی دینی اوست. در واقع کیخسرو به

16. uzdēszār i apar bār i var Čēčast (Molé, 1967: 10); Madan, 1911: 599.2, 818.8; Nyberg, 1964-74: 1.71.13, 99.18.

عنوان پادشاهی که نمایندهٔ خداوند است، به یاری و لطف او، دژ اهریمنی را از بین می‌برد. این تفکر یادآور اندیشهٔ خشایارشا در سنگ‌نوشتهٔ دیودان (XPh, 4a-4b) در ویرانی پرستشگاههای دیوپرستان است:[۱۷]

گرین دز بر و بوم آهرمن‌ست، جهان‌آفرین را به جان دشمن‌ست،
به فرّ و به فرمان یزدان پاک سرش را به گرز اندر آرم به خاک

(*شاهنامه*، ۲/۴۶۵/۶۲۹ـ۶۲۸)

۲. کیخسرو مردمان دژ را جادوگران می‌نامد. گویا برداشت او از جادوگران کسانی است که دین نوین را پذیرفته‌اند، اما در سایهٔ دین نو به باورهای کهن خود ایمان دارند و هنوز آیینها و کردارهای اهریمنی پیشین را انجام می‌دهند. بنا بر گزارش دینکرد (Madan, 1911: 9.53.3-4) جادوگران با آیین اهریمن‌پرستی در پیوند بوده‌اند. آنان در زیر سایهٔ نام هرمزد، دین اهریمن‌پرستی خود را گسترش می‌دهند و آنان در حالی که اورمزد را پذیرفته‌اند، نیروهای تاریکی را نیز پرستش کرده بدکیشی خود را پنهان می‌کنند:

وگر جادوان راست این دستگاه مرا خود به جادو نباید سپاه
چو خمّ دوال کمند آورم سر جادوان را به بند آورم

(*شاهنامه*، ۲/۴۶۵/۶۳۱ـ۶۳۰)

۳. بخش سوم نامه تهدیدی کاملاً سیاسی بر ضد همکیشان مخالف است. لازمهٔ راست‌دینی مخالفان سیاسی که بر دین اهورایی هستند، فرمانبرداری از پادشاه روزگار، نمایندهٔ اهورامزدا در روی زمین، است؛ زیرا فرمان یزدان همان فرمان شاه است:

وگر خود خجسته سروش ایدرست به فرمان یزدان یکی لشکرست
همان من نه از دست آهَرمنم که از فرّ و برزست جان و تنم
به فرمان یزدان کنید این تهی که اینست فرمان شاهنشهی

(*شاهنامه*، ۲/۴۶۵/۶۳۴ـ۶۳۲)

از بندهشن (Pakzad, 2003: 18.9) این گونه برمی‌آید که ساکنان اهریمن‌پرست دژ بهمن که با جادوگری و تاریکی در پیوند بوده‌اند، برای شکست کیخسرو نیروهای تاریکی را بر سپاهیان او چیره می‌کنند. در این هنگام آتش گُشنسپ بر یال اسب کیخسرو می‌نشیند و همه جا را روشن می‌کند تا

۱۷. نک. لوکوک، ۱۳۸۲: ۳۱۰؛ Kent, 1953: 51; Gnoli, 2002: 602; Abdi, 2006-7: 53.

او به یاری آن آتش، تاریکی اهریمنی را از بین ببرد. با روشن شدن جهان، کیخسرو بتکده را ویران کرده به جای آن آتشکدهٔ آذرگشنسپ را می‌سازد.

در *شاهنامه*، نامهٔ اهورایی کیخسرو جایگزین آتش شده است: کیخسرو نامهٔ خود را بر نوک نیزهٔ بلندی بسته آن را در دل تاریکی به گیو می‌سپارد تا بر دیوار دژ بگذارد. با گذاشتن نامه بر دیوار دژ صدای غرشی از دژ شنیده می‌شود. این غرش نمادی از نابودی اهریمن است و پس از آن بسیاری از دیوان و دیوپرستان کشته می‌شوند. با نابودی اهریمن و دیوان، روشنایی اهورایی سراسر دژ اهریمنی را فرا می‌گیرد. کیخسرو در آنجا بر فرازکوه آتشکده‌ای را به نشانهٔ پیروزی دین اهورایی بر کیش اهریمنی برپا می‌کند.

کیخسرو پس از پیروزی بر دژ، یک سال در آنجا می‌ماند تا دین اهورایی را گسترش دهد و از بیراه شدن دین و نیز حرکتهای سیاسی مخالفان جلوگیری کند. او پس از پیروزی بر دژ اهریمنی بهمن به پادشاهی می‌نشیند (*شاهنامه*، ۲/ ۴۷۰ـ۴۶۳).

دریافت

یکی از نیازهای انسان یافتن سرچشمه‌ای یگانه برای خیر و شر است و پدید آمدن آیین زروانی پاسخی برای برآورده کردن این نیاز بوده است. در این آیین، زروان پدر اورمزد و اهریمن است. زروان به عنوان خدای زمان و مکان، سرچشمهٔ هستی و دارای جاودانگی و بیکرانگی است. البته برتری زمان بر مکان، چیرگی نیروهای آسمانی و سرنوشت بر انسان و درماندگی انسان در برابر آنها، پیوند زروان را با نیروهای ویرانگر استوارتر کرده است.

این برتری نیروهای شر بر خیر در پیکره‌های زروان به خوبی نمایان است. توصیف اهریمن در متون پارتی مانوی و *الفهرست* ابن الندیم، همچنین نمادپردازیهای یزیدیه از ملک‌طاووس در پیکر خروس و طاووس با ویژگیهای زروانی، انتساب پیکره‌های زروان را به اهریمن تأیید می‌کند. برتری اهریمن و نیروهای شر بر اورمزد و نیروهای نیکی در آیین زروانی، زمینهٔ تفکرات آیینی با محوریت اهریمن و نیز اهریمن‌پرستی در این کیش را فراهم کرده، هرچند در آیین مهر نیز نوشته‌هایی در ستایش اهریمن‌ایزد بر جا مانده است.

پلوتارک به نمونه‌ای از پرستش و قربانی پنهانی ایرانیان برای اهریمن اشاره کرده که بنا بر متون مزدیسنا، زردشت با این پرستشهای شبانه و پنهانی دیوپرستان مبارزه کرده است. نمونهٔ دیگرگزارش ازنیک کلبی در ستایش از دانایی و توانایی آفرینش نیک از سوی اهریمن ـ آفرینش یکی از زیباترین پرندگان (طاووس) ـ است. پیوند بین اهریمن و طاووس درگزارش ازنیک کلبی، دلیل قرار دادن طاووس را به عنوان نماد اهریمن در فرقهٔ یزیدیه رمزگشایی می‌کند.

ترس از اهریمن انسان را وادار می‌کند تا برای او قربانی کند. می‌توان چنین پنداشت که سر بریدن دو جوان در هر شب برای ضحاک، نمونه‌ای بازمانده و دگرگون‌شده از قربانی انسان برای اهریمن باشد. روایت تمثیلی «شیر و نخجیران» در *کلیله و دمنه* به خوبی گویای این نکته است.

در آیینهای زروانی و مهری اهریمن و تمام نیروهایش در پایان جهان از بین می‌روند و نابود می‌شوند، اما در آیین یزیدیه ملک‌طاووس در پایان جهان با پروردگار آشتی کرده به درگاه خداوند بازمی‌گردد. این سرنوشت شگفت ملک‌طاووس با سرنوشت اهریمن در یکی از نامه‌های پارسیان هند که به موبدان ایرانی نوشته‌اند یکسان است.

نشانه‌های برجسته‌ای از اهریمن‌پرستی زروانی در داستان «دژ بهمن» در *شاهنامه* بر جای مانده که بیانگر پیوند بهمن با ویژگیهای اهریمنی است. هرچند که رگه‌های اهریمنی بهمن در *گاهان* و در نام‌گذاری سردترین ماه سال و توده‌های انباشته و ویرانگر برف نیز آشکار است. گزارش استرابو از پرستش بهمن با پیکره‌های چوبی او، یادآور پرستش ملک‌طاووس با پیکره‌های او در آیین یزیدیه است. به هر روی پرستش اهریمن در دژ بهمن، بازمانده‌ای پیش‌زردشتی دربارهٔ بهمن است. نکتهٔ دیگر در تأیید پرستش بهمنِ اهریمنی با پیکره‌های او در دژ بهمن، دگرگونی نام دژ بهمن به «بتکده» است.

منابع

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۹، *مانی به روایت ابن الندیم*، تهران: طهوری.

ـــــــ، ۱۳۸۳، *دینها و کیشهای ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی*، تهران: هیرمند.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، *سرودهای روشنایی: جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی*، تهران: اسطوره.

اونوالا، موبد رستم مانک، ۱۹۲۲، *روایات داراب هرمزدیار*، بمبئی.

بنونیست، امیل، ۱۳۷۷، *دین ایرانی بر پایهٔ متنهای معتبر یونانی*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.

بویس، مری، ۱۳۸۴، *بررسی ادبیات مانوی در متنهای پارتی و پارسی میانه*، ترجمهٔ امید بهبهانی و ابوالحسن تهامی، تهران: نگاه.

بهار، مرداد، ۱۳۷۵، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پارهٔ اول و دوم)، تهران: آگه.

ـــــــ، ۱۳۸۰، *بندهش فرنبغ دادگی*، چ ۲، تهران: توس.

پورداود، ابراهیم، ۱۳۷۷، *یشت‌ها*، تهران: اساطیر.

ـــــــ، ۱۳۷۸، *گات‌ها*، تهران: اساطیر.

تفضلی، احمد، ۱۳۸۰، مینوی خرد، به کوشش ژاله آموزگار، چ ۳، تهران: توس.

التونجی، د. محمد، ۱۹۹۹، *الیزیدیون، واقعهم، تاریخهم، معتقداتهم*، بیروت: المکتبه الثقافیه.

تیمورباشا، احمد، ۲۰۰۱، *الیزیدیه و منشأ نحلتهم*، القاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.

حمدالله مستوفی قزوینی، ۱۳۶۲، *نزهة القلوب*، به سعی و اهتمام گای لسترنج، تهران: چاپخانهٔ ارمغان.

دستنویس ف ۲۳ ، نیرنگ دین، *ابزارهای آثرونان و آرتشتاران و وستریوشان، مراسم تهیهٔ آب‌زور، نیرنگهای اورویس‌گاه و جز آن*، ۱۳۵۵/۲۵۳۵، گنجینهٔ دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی ۳۶، به کوشش ماهیار نوابی و کیخسرو جاماسب‌اسا، شیراز: مؤسسهٔ آسیایی دانشگاه پهلوی شیراز.

روایات داراب هرمزدیار ← اونوالا.

زعیتر، محمد نادر، ۲۰۰۶، *الاصولیه الشیطانیه*، حلب: دارالحافظ الکتاب.

زنر، آر. سی.، ۱۳۷۵، *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمهٔ تیمور قادری، تهران: فکر روز.

شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، ۱۴۲۱، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المکتبه المصریه.

العزاوی، عباس، ۱۹۳۵، *تاریخ الیزیدیه و اصل عقیدتهم*، بغداد: مکتبات العاصمه.

غضبان، سیدجعفر، ۱۳۴۱، *یزیدی‌ها و شیطان‌پرستها*، تهران: عطایی.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، *شاهنامه* (ج ۸ـ۱)، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فروید، زیگموند، ۱۳۴۰، *آینده یک پندار*، ترجمهٔ هاشم رضی، تهران: کاوه.

کتاب جلوه (متن کردی) ← التونجی.

کتاب مقدّس، ۱۳۸۰، ترجمهٔ فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: اساطیر.

کلبی (کقبی)، ازنیک، ۱۳۸۰، *رسالهٔ تکذیب و ردّ فرق دینی*، ترجمهٔ نعلبندیان، پردازندهٔ دوباره: پرویز رجبی، در: *هزاره‌های گمشده*، تهران: توس، ج ۱، ص ۴۸۵ـ۴۶۷.

کومُن، فرانتس، ۱۳۸۰، *آیین رازآمیز میترایی*، ترجمهٔ هاشم رضی، تهران: بهجت.

گیست، جون س.، ۲۰۰۶، *تاریخ الیزیدیین*، ترجمه: عماد جمیل مزوری، بیروت: الدار العربیه للموسوعات.

لوکوک، پی‌یر، ۱۳۸۲، *کتیبه‌های هخامنشی*، ترجمهٔ نازیلا خلخالی، زیر نظر ژاله آموزگار، تهران: فرزان روز.

مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: خاور.

مصحف *رش* (متن کردی) ← التونجی.

میرخواند، محمد بن خاوند شاه بن محمود، ۱۳۸۰، *تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبیاء و الملوک و الخلفا*، تصحیح: جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۷۱، *بررسی هادخت نسک*، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـــــ، ۱۳۷۶، *روایت پهلوی*، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـــــ، ۱۳۸۲، *بررسی هفت‌ها*، تهران: فروهر.

الندیم، ابی الفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق، ۱۹۹۶، *الفهرست*، ضبطه شرحه یوسف علی طویل، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۴۳، *کتاب الفهرست*، ترجمهٔ رضا تجدد، تهران: ابن‌سینا.

نصرالله منشی، ابوالمعالی، ۱۳۴۳، *کلیله و دمنه*، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.

نیبرگ، ساموئل، ۱۳۵۹، *دینهای ایران باستان*، ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز مطالعهٔ فرهنگها.

همیلتون، ادیت، ۱۳۷۶، *سیری در اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.

Abdi, Kamyar, 2006-7: "The 'Daivā' Inscription Revisited", *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 6 (1-2): 45-74.

Anklesaria, B. T., 1956, *Zand-akasih; Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay.

Bundahišn → Pakzad, F.

Carus, P., 1900, *The History of the Devil and the Idea of Evil*, U.S.A.

Dalla, M. N., 1908, *The Nyaishes or Zoroastrian Litanies*, New York.

Dhabhar, B. N., 1927, *Zand-i Khurtah Avestak*, Bombay.

Dhabhar, M. A., 1932, *The Peršian Rivāyats of Hormazyār Faramārz*, Bombay.

Drower, E. S., 1941, *Peacock Angel Being Some Account of Votaries of a Secret Cult and their Sanctuaries*, London.

Gnoli, G., 2002, "Daivadāna", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 6, New York, pp. 602-603.

Guillemin, D. J., 2001, "Ahriman", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 1, New York, pp. 670-673.

Hinnels, J. R., 1975, *Persian Mythology*, London.

Holy Bible, 1952, Nelson. T-Ltd, S. New York.

Humbach, H., 1959, *Dis Gathas Des Zarathustra*, Heidelberg.

Humbach, H. and P. Ichaporia, 1994, *The Heritage of Zarathushtra, A New Translation of his Gatha*, Heidelberg.

Joseph, J., 1919, *Devil Worship, The Sacred Books and Traditions of the Yezidiz*, Boston.

Kent, R. G., 1953, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven.

Madan, D. M., 1911, *The Complete of the Pahlavi Dinkard*, Bombay.

Molé, M., 1967, *La légende De Zoroastre*, Paris.

Nyberg, H. S., 1964-74, *A Manual of Pahlavi*, I-II, Wiesbaden.

Pakzad, F., 2003, *Bundahišn*, Tehran.

Sanjana, P., 1874-1928, *Dinkard*, Book 3-9, Vol. 1-19, Bombay.

Strabo, 1932, *Geography of Strabo*, H. L. Jones, trans., London.

Tafazzoli, A., 1955, "Dež-e Bahman", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 7, New York, pp. 347-348.

West, E. W., 1800-1897, *Pahlavi Texts* 1-5 (*SBE* 4, 18, 24, 37, 47), Oxford.

Zaehner, R. C., 1955, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford.